



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2019

**[Rezension zu:] Laura Sonja Wamhoff: Isländische Erinnerungskultur 1100 -
1300. Altnordische Historiographie und kulturelles Gedächtnis, Tübingen
2016**

Baumgarten, Lea

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-169967>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Baumgarten, Lea (2019). [Rezension zu:] Laura Sonja Wamhoff: Isländische Erinnerungskultur 1100 - 1300. Altnordische Historiographie und kulturelles Gedächtnis, Tübingen 2016. Zeitschrift für Deutsche Philologie, 138(1):145-156.

Buchbesprechungen

Laura Sonja Wamhoff: Isländische Erinnerungskultur 1100–1300. Altnordische Historiographie und kulturelles Gedächtnis, Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen 2016 (Beiträge zur Nordischen Philologie 57; zugleich Diss. Kiel 2015).

Die skandinavistische Mediävistik hat in den vergangenen Jahren ihren Blick vermehrt auf Konzepte, Terminologie und Funktionen von Erinnerung in der altwestnordischen Literatur gerichtet. Ihren Ausgangspunkt nahm sie dabei in der Feststellung, dass diese sich durch ein besonderes Maß an Vergangenheitsorientierung auszeichnet, da es kaum einen überlieferten Text zu geben scheint, der sich nicht (hauptsächlich oder beiläufig) mit Vergangenheit auseinandersetzt. In einer Vielzahl an Publikationen wurden Versdichtung wie Prosa, allen voran die mythologischen Dichtungen und die Isländersagas, untersucht. Die damit verfolgten Erkenntnisinteressen richteten sich auch hier nicht auf die dargestellte Vergangenheit, sondern auf deren Gegenwartsbezug. Einhellig konstatiert wurde eine enge Verknüpfung von Vergangenheit und (kollektiver) Identität; herausgestellt wurde dabei v.a. die identitätsfundierende Funktion von Mythen, wobei die isländische Gesellschaft, die ihre Geschichte bis in ihre Anfänge zurückverfolgen kann, eine Sonderstellung einnimmt. Deren (frühe) volkssprachige historiographische Literatur überbrückt in Form der Rückschau vermutlich mindestens 200 Jahre ausschließlich mündlicher Überlieferung, da für den Zeitraum von 870 (Beginn der Besiedlung durch mehrheitlich norwegische Siedler) bis ca. 1120 keinerlei zeitgenössische schriftliche Zeugnisse vorliegen.

Mit „Isländische Erinnerungskultur 1100–1300. Altnordische Historiographie und kulturelles Gedächtnis“ legt Laura Sonja Wamhoff in Form ihrer Dissertation aus dem Jahr 2015¹ nun eine Untersuchung zweier Vertreter ebendieser Gattung vornehmlich aus dem Blickwinkel der Theorien Jan und Aleida

¹ Ob die Dissertation für die vorliegende Veröffentlichung überarbeitet wurde, ist dieser nicht zu entnehmen; lediglich die Änderung des Titels kann festgestellt werden.

Buchbesprechungen

Assmanns vor. Sie möchte darin der „Frage nach der Rolle der altnordischen Historiographie zwischen 1100 und 1300 in der isländischen Erinnerungskultur nachgehen und Anregungen liefern, in welchem Verhältnis sie dann zu anderen Textformen [gemeint sind Gattungen], wie beispielsweise den Isländersagas, gestanden haben könnte“ (S. 41). Ausgehend von Jan Assmanns These, dass „jede Gemeinschaft eine *eigene* ‚Erinnerungskultur‘ ausbildet, die maßgeblich ihr Selbstbild bestimmt“ (S. 7), sieht sie dabei in Anlehnung an Jürg Glauser die „Íslendingabók“ und die „Landnámabók“ als Texte an, die die Landnahme als absolute Vergangenheit zum identitätsfundierenden Gründungsmythos erheben. Sie erklärt, da „Texte als Medium des kollektiven Gedächtnisses kollektive Vorstellungen transportieren und formen“ (S. 8), ermögliche die Erschließung dieser Texte einen „erweiterte[n] Zugang zur Vorstellungswelt der jeweiligen Gesellschaft“ (ebd.). Als „Ziel“ ihrer Abhandlung formuliert sie, „die historiographischen Texte in ihrer Entwicklung von ihrem Beginn an um 1100 bis zum Ende der Textneuproduktionen um 1300 miteinander zu vergleichen, um herauszustellen, wie sie Geschichte durch die zwei Jahrhunderte hinweg erinnern, um dann zu diskutieren, welches Selbstbild der isländischen Gesellschaft jeder einzelne Text imaginiert“ (S. 24). Sie setzt hinzu, „[w]eiterhin [werde] auch zu untersuchen sein, ob bzw. wie die Texte motivisch, stilistisch und inhaltlich zusammenhängen bzw. welchen ‚Sitz im Leben‘ sie haben“ (ebd.).

Auf eine überblickshaften Darstellung der erinnerungstheoretischen Forschung von ihren Anfängen bis in die Gegenwart sowie eine auf das Wesentliche beschränkte Vorstellung der für die vorliegende Untersuchung relevanten Konzepte folgen ein kurzer Abriss der isländischen Geschichte von 870 bis 1300, der etwas ungeschickt als „[D]er historische Hintergrund“ betitelt wird, sowie einige Bemerkungen zur mittelalterlichen isländischen Historiographie und zur „Textdefinition zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit“ (Kap. 3.3), die Wamhoff als hinführende Aspekte den folgenden Ausführungen voranstellt. Im Hauptteil ihrer Abhandlung analysiert sie die „Landnámabók“ i.S. einer ‚Allianz zwischen Herrschaft und Erinnerung‘ und stellt sie der ‚Allianz zwischen Herrschaft und Vergessen‘ in der „Íslendingabók“ gegenüber. In einem weiteren Kapitel widmet sie sich der Frage, wie sich der infolge der Einführung der lateinischen Schrift entstandene ‚Traditionsstrom‘ historiographischer Texte nach der Entstehung der „Íslendingabók“ weiterentwickelt und welche Texte innerhalb dieses ‚Traditionsstroms‘ durch ihren „normativen und formativen Status“ (S. 166) eine besondere Relevanz erlangen und anschlussfähig bleiben. Im Anhang finden sich schließlich ein Überblick über die zwischen 1100 und 1300 entstandenen historiographischen Texte, ein Motiv-Index der „mythischen und mythifizierten Motive“ (S. 247) in der „Landnámabók“, drei Stammbäume sowie eine Übersicht der Gewährspersonen des Autors der „Íslendingabók“.

Wamhoffs Ausführungen zur „Landnámabók“ sind schlüssig. Sie zeigt, dass diese aus verschiedenen Regionalgeschichten kompiliert wurde, denen es zu-

Buchbesprechungen

nächst um die Konstitution einer „familienzentrierten“ oder „*personalen Identität*“ (S. 46) ging, mit deren Hilfe Individuen und Familienverbände ihren Besitz legitimierten. Wamhoff schlussfolgert, nach dem Prinzip ‚Herrschaft braucht Herkunft‘ habe Erinnerung dafür gesorgt, „die Ordnung der Gesellschaft aufrechtzuerhalten“ (S. 47). Die „Landnámabók“ sei zunächst als eine durch die Archivierung einzelner „familiengebundene[r] Erinnerungen“ geschaffene „Erinnerungsstütze“ zu sehen, die „je nach vermuteten Entstehumständen entweder weltliche Besitztümer oder die Abgaben des Kirchenzehnten legitimieren sollte“ (S. 47). Erst später seien die in das Medium der „Landnámabók“ externalisierten Erinnerungen zu einem die kollektive isländische Identität fundierenden Gründungsmythos geworden. Diese Entwicklung zeichnet Wamhoff, die einschlägige Forschung u.a. Pernille Hermanns, Margaret Clunies Ross’ und Preben Meulengracht Sørensens sowie die Ergebnisse ihrer unveröffentlichten Magisterarbeit aus dem Jahr 2010 einbeziehend, im Folgenden nach und setzt sie in Beziehung zu Klaus von Sees Erkenntnissen zur „Ynglinga saga“. Hierbei kann sie anhand der (von ihr als solche definierten) ‚Erinnerungsfiguren‘ der unabhängigen Landnahme, der ‚natürlichen Religion‘, der „symbolischen Einwanderung der Götter“ (S. 65), der Modifizierung des bestehenden Landrechts (S. 68) und der „Freundschaft der Auswanderer nach Norwegen“ (S. 69) einleuchtend vorführen, dass in der „Landnámabók“ eine Aktualisierung der fundierenden Erinnerungen der „Ynglinga saga“ vorgenommen wird, wodurch diese „mit einem neuen Sinnrahmen versehen werden“ (S. 70). Sie kommt zu dem Ergebnis, den von ihr untersuchten Versionen der „Landnámabók“ scheine „in jedem Fall gemein zu sein, dass sie die Erschaffung einer Ära, also einer mythischen Epoche, vor der Christianisierung forcierten und dass sie die mythischen Zusammenhänge des Anfangs fundieren wollen [sic]“ (S. 75). Als zugleich ‚kalte‘ und ‚heiße Erinnerung‘ solle der Gründungsmythos in der „Landnámabók“ „die [als defizitär empfundene] Gegenwart zwar einerseits begründen [...], aber andererseits auch die gegenwärtigen Strukturen im Sinne einer ‚kontrapräsentischen Mythomotorik‘ verändern“ (S. 77); er erhalte durch seine „Wiederaufnahme und Aktualisierung [...] seine normative und formative Verbindlichkeit“ (S. 78).

Bei ihrer Analyse der „Íslendingabók“ sieht sich Wamhoff zunächst mit dem Problem konfrontiert, dass die Vorstellung von einer ‚Allianz zwischen Herrschaft und Vergessen‘ als Instrument der nach Wandel und Veränderung strebenden „Beherrschten, Unterdrückten und Unterprivilegierten“² auf die mittelalterliche isländische Literatur als ein vermutlich nur der herrschenden Elite zugängliches Medium im Grunde nicht anwendbar ist. Wamhoff löst dieses Problem, indem sie die „Íslendingabók“ als Instrument der Auflehnung nicht gegen ebendiese Elite, sondern der Auflehnung der Eliten gegen den norwegi-

² Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2. Aufl. dieser Ausg., München 1999, S. 72.

Buchbesprechungen

schen König begreift; Distinktion nach außen stelle kulturelle Kohärenz her. Sie stellt fest, im Gegensatz zur „Landnámabók“ werde die Gesellschaft hier „*vom Kollektiv zur Person* definiert“ (S. 226), und schließt: „Mit der Íb. rekonstruiert Ari eine kollektive isländische Identität, indem er bestehende Erinnerungen aufgreift, diese kombiniert (von denen viele auf einer lokalen Erinnerungskultur basieren) und ihnen mithilfe ihres neuen Kontextes eine kollektiv fundierende Funktion verleiht“ (S. 160). Im abschließenden „Versuch einer Einordnung“ der „Íslendingabók“ stellt Wamhoff fest, in diesem Text gehe es „um die Einbindung der frühen (eben laikal geprägten) kirchlichen Struktur in die oligarchisch organisierte Gesellschaft [...], deren Grundlage wiederum die fundierten rechtlichen Institutionen“ seien (S. 161). Die „Íslendingabók“ bezeuge „somit in einzigartiger Weise die enge, für das Island des 12. Jahrhunderts charakteristische Verbindung verschiedener Lebensbereiche [?] der Gesellschaft und [könne] daher als eine Perspektive [?] auf die historische Wirklichkeit betrachtet werden“ (ebd.). Wamhoff fährt fort, der Text inszeniere dabei „im gleichen Zug auch eine Abgrenzung zu anderen Regierungsformen wie bspw. der norwegischen Monarchie“ (ebd.). Abschließend bezeichnet sie die „Íslendingabók“ als eine lediglich „*intendierte Nationalgeschichte*“ (S. 164), deren letztendlich rein symbolische Funktion allerdings „weniger mit der von [Pernille] Hermann behaupteten Adressatenfrage, sondern mehr mit der Identitätskonstruktion der Íb. [die auf die Gesamtheit der Isländer, nicht lokale oder personale Identitäten konzentriert sei] zusammenhäng[e]“ (S. 163). Sie bezieht sich hier auf einen Artikel Hermanns, in dem diese die Vermutung anstellt, die „Íslendingabók“ sei von Gelehrten für Gelehrte verfasst worden und für die Mehrheit der Isländer nicht von praktischer Relevanz gewesen.³ Hermann erklärt, dass „[a] historiography written in Old Icelandic could not have been intended for export, or as a way of extolling Iceland abroad“. Die „Íslendingabók“ sei „[m]ost likely [...] a tool for defining an Icelandic self-consciousness“ und „merely [...] a symbol kept in libraries showing that Iceland was part of the world“.⁴ Sie versteht sie also als ein Mittel zur Festschreibung eines Bewusstseins des eigenen (isländischen) Selbst und damit einer eigenen Identität, das einer (wie auch immer gearteten) Öffentlichkeit nicht zugänglich war. Wamhoffs Aussage, Hermann fasse „die Íb. trotz [?] ihrer intendierten nationalen Relevanz als eine Art Statement des isländischen Selbstbewusstseins“ auf (S. 162), ist somit nicht nur in sich nicht nachvollziehbar, sondern gibt auch Hermanns These nicht treffend wieder.

Auf der Grundlage ihres Befundes, dass der „Íslendingabók“ und der „Landnámabók“ unterschiedliche ‚Erinnerungsinteressen‘ und Fundierungsbedürfnisse zugrunde liegen und diese Tatsache von den mittelalterlichen Rezipienten

³ Pernille Hermann: Spatial and Temporal Perspectives in *Íslendingabók*: Historiography and Social Structures, in: Viking and Medieval Scandinavia I, 2005, S. 73–89, hier: S. 87.

⁴ Ebd., Hervorhebung LB.

Buchbesprechungen

wahrgenommen wurde, widmet sich Wamhoff im letzten Kapitel des Hauptteils der weiteren Entwicklung isländischer Geschichtsschreibung. Sie arbeitet heraus, inwiefern diese als eine Art ‚hypoleptischer Diskurs‘ der Aushandlung von Erinnerungskonkurrenzen diene. Dabei stellt sie die Vermutung an, dass die Isländer aufgrund des Fehlens „gesamtisländischer Erinnerungsfiguren“ um 1300 ihre „*Identitätsstrategie*“ (S. 174) änderten: „mit den Historiographen der Königssagas entsteht eine ‚Interpretationsgemeinschaft‘, die kulturelle Kohärenz nicht mehr primär durch ‚Distinktion‘ nach außen [...], sondern durch ‚Integration‘ herzustellen versucht“ (S. 174). Diese ‚Integration‘ habe „am besten durch eine Angliederung an ihr wohl vertrautes Heimatland Norwegen hergestellt werden“ können (S. 174). Wamhoffs Argumentation kann grundsätzlich überzeugen; inwiefern die um 1300 auf Island lebenden Menschen Norwegen, das ihre Vorfahren vor vier- bis fünfhundert Jahren verlassen hatten, tatsächlich noch als ihr „wohl vertrautes Heimatland“ ansahen, ist allerdings fraglich. Auch Wamhoffs Schlussfolgerung, dass die Historiographen die Auswahl ihrer Quellen von der Voraussetzung abhängig machten, dass diese „sich ebenfalls kritisch der Suche nach Identität annahm[en]“ (S. 175), wird sich kaum eindeutig beweisen lassen.

Im Fazit ihrer Abhandlung fasst Wamhoff zusammen, mit der „*Íslendingabók*“ beginne der isländische ‚Traditionsstrom‘, indem eine spezifische Darstellung der Gesellschaftsstruktur mit „einzelne[n], vor allem lokal gebundene[n] Erinnerungen“ (S. 224) im Medium der Schrift zusammengeführt und in das kulturelle Gedächtnis eingespeist werden. Ebenso wie die später (durch Kompilation verschiedener Landnahmeberichte) entstandene „*Landnámabók*“, mit der sie „die gleiche nach innen auf die Geschlossenheit und Abgrenzung der isländischen Gesellschaft ausgerichtete Perspektive“ teile, habe sie einen „nachhaltigen Prägungseffekt“ (ebd.). Da diese beiden islandzentrierten Texte alleine jedoch eine „dauerhafte Fundierung [...] nicht leisten“ konnten, habe sich bereits „Mitte des 12. Jahrhunderts [...] in Form der Königssagas eine ganz andere Form der Vergangenheitsdarstellung“ entwickelt (S. 227), sodass um das Jahr 1300 schließlich „zwei deutlich differenzierte Identitätsstrategien [‚Distinktion‘ vs. ‚Integration‘] erkennbar“ werden (S. 228). Wamhoffs Schlussfolgerung, angesichts der von ihr konstatierten „Stilllegung“ des ‚Traditionsstroms‘ könne die isländische Gesellschaft ab diesem Zeitpunkt als ‚kalte Gesellschaft‘ im Sinne Assmanns bezeichnet werden (ebd.), muss hinterfragt werden und bedürfte weiterer Ausführungen.

Unter der Überschrift „Was ist das isländische kulturelle Gedächtnis?“ versammelt Wamhoff abschließend noch einmal ihre Ergebnisse und gibt Anstoß zu weiteren Forschungen. Ihrer Erkenntnis, die Fundierung einer kollektiven Identität aller Isländer sei erst durch die Einführung der lateinischen Schrift überhaupt möglich geworden (S. 229), ist dabei nicht uneingeschränkt zuzustimmen. Was Wamhoff hat nahelegen können, ist vielmehr, dass die *Strategien*,

Buchbesprechungen

die die *von ihr untersuchten Texte* zur Fundierung einer ‚kollektiven Identität‘ verfolgen, ohne das Medium der Schrift nicht möglich gewesen wären. Doch auch das allein ist schon ein valider Befund und kann als Ausgangspunkt für weiterführende Forschungen dienen. Ihre grundsätzliche Erkenntnis, dass die mittelalterliche isländische Gesellschaft anhand ihrer spezifischen Erinnerungskultur eine ‚Mythomotorik‘ entwickelte, die ihre „unablässig bedrohte personale und kollektive Identität“ (S. 229 f.) schützen sollte, konnte Wamhoff einleuchtend darlegen, wenn auch angemerkt werden muss, dass überlieferte Historiographie und mittelalterlich-isländische ‚Erinnerungskultur‘ nicht notwendigerweise deckungsgleich sind.

Einschränkend muss weiterhin bemerkt werden, dass Wamhoff sich innerhalb der theoretischen Grundlagen ihrer Abhandlung nicht immer sicher bewegt. So fasst sie die „Íslendingabók“ als einen Text „an der Schwelle vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis“ auf, der sich „sowohl aus dem kulturellen als auch aus dem kommunikativen Gedächtnis speist und darüber hinaus Erinnerungen aus dem kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis transferiert“ (S. 160), und bemängelt dabei, dass die „Überbrückung zwischen beiden Gedächtnisrahmen im Sinne Assmanns [...] in dessen Theorie unklar“ sei (S. 153, Anm. 415). Assmann beschreibe lediglich „beide Gedächtnisse als variable Rahmen, deren Übergang fließend“ sei, während er „[g]leichmaßen [...] auf das Konzept des ‚floating gaps‘“ verweise (ebd.). Ihr entgeht, dass Assmann eine dahingehende Unklarheit keineswegs vorgeworfen werden kann: Ihm zufolge wird der Übergang aus dem kommunikativen Gedächtnis ins kulturelle Gedächtnis durch Medien gewährleistet. Im Falle der vorliegenden Untersuchung wäre das Medium die „Íslendingabók“, die Wamhoff ja auch in dieser Funktion begreift – allerdings nicht, wie sie schreibt, in Opposition zu Assmann, sondern ganz in Übereinstimmung mit dessen Theorie. Des Weiteren stellt sie fest, in der „Íslendingabók“ fehle „entgegen den theoretischen Ausführungen Assmanns das den Übergang beider Gedächtnisrahmen kennzeichnende ‚floating gap‘“, denn es gebe „keine offensichtliche Zeitspanne im Text, die auf ein Fehlen von Erinnerungen hindeuten würde“ (S. 153). Die Vorstellung eines ‚floating gap‘, das die rezente Vergangenheit von einer weit entfernten, nicht mehr anhand von Zeitzeugen greifbaren mythischen Vorzeit trennt, ist jedoch nach Assmann eben nur auf diese verschiedenen Gedächtnis-Rahmen (oder ‚Vergangenheitsregister‘) zu beziehen. Hingegen kann in Bezug auf die Innenperspektive der betroffenen Gesellschaften, auf die es Assmann in Bezug auf das ‚Gedächtnis‘ ja ankommt, „von einer Lücke, ob fest oder fließend, *gerade keine Rede sein*“, denn „[i]m kulturellen Gedächtnis einer Gruppe stoßen die beiden Ebenen der Vergangenheit vielmehr nahtlos aufeinander“. ⁵ Wamhoffs Verwirrung scheint außerdem darin begründet, dass sie den Aspekt der Quellenfunktion von individueller Geschichtserfahrung, die durch die Verschrift-

⁵ Assmann [Anm. 2], S. 49, Hervorhebung LB.

Buchbesprechungen

lichung von Zeitzeugenberichten in die Literatur und damit das kulturelle Gedächtnis eingeht, überbetont und dabei den Alltagscharakter des kommunikativen Gedächtnisses, der dieses maßgeblich ausmacht, außer Acht lässt. Ihr entgeht deshalb, dass kommunikatives und kulturelles Gedächtnis nicht als aufeinander folgende Phasen zu betrachten sind, sondern *gleichzeitig* (in Form des Gegensatzpaares biographische vs. fundierende Erinnerung) existieren. Die Nennung von Gewährsmännern, die ein verlässliches Wissen über die rezente Vergangenheit besitzen, macht die „Íslendingabók“ somit nicht zu einem Text „an der Schwelle vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis“, sondern eben gerade zu einem Beispiel dafür, dass Geschichtserfahrung im Rahmen individueller Biographien in Gestalt von „lebendige[r] Erinnerung in organischen Gedächtnissen, Erfahrungen und Hörensagen“⁶ mittels kultureller Formung auf die (zeitenthobene) Ebene des kulturellen Gedächtnisses transzendiert wird. Wamhoffs Missverständnis dieses Aspekts der Theorien Assmanns ist auch insofern folgenschwer, als sie ein ganzes Kapitel ihrer Abhandlung der Ausräumung eines Problems widmet, das gar nicht existiert. So versucht sie, ein ‚floating gap‘ in der „Íslendingabók“ nachzuweisen:

Bei genauerem Hinsehen auf die Berichte in der Íb. um die Lücke ab 1030 herum zeigt sich, dass auch der vorangestellte Christianisierungsbericht in Kapitel 7 aufgrund von Mangel an Erinnerungen im Rahmen eines ‚floating gaps‘ konstruiert worden ist, da sie durch Teitr als einzige Quelle verifiziert wird. (S. 153)

In diesem Sinne stellen die Kapitel 7 und 8 der Íb. sowohl eine Schwelle zwischen beiden *modi memorandi* im Sinne eines ‚floating gaps‘ dar als auch einem [sic] Bruch, im Sinne von Assmann (in diesem Fall einem Traditionsbruch), der erst die Vergangenheit als Differenz zum Heute bewusst werden lässt. (S. 155)

Bezüglich des „Bruchs“ verweist sie auf eine Aussage Assmanns, in der dieser sich jedoch nicht auf einen Bruch in der Erinnerung oder Tradition, sondern auf den Begriff der ‚Tradition‘ an sich bezieht. Er stellt fest, dieser verschleierte den „Bruch, der zum Entstehen von Vergangenheit führt“,⁷ und verkürze, wenn er anstelle von ‚Erinnerungskultur‘ oder ‚kulturellem Gedächtnis‘ gebraucht werde, „das Phänomen [u. a.] um den Aspekt der Rezeption, des Rückgriffs über den Bruch hinweg“.⁸

Zum zweiten Teil der „Íslendingabók“ stellt Wamhoff fest, dass in ihm kaum säkulare Ereignisse, etwa Thingstreitigkeiten, beschrieben werden. Sie schlussfolgert: „Dies wird darin begründet sein, dass Erinnerungen des kommunikativen Gedächtnisses keinen kulturellen Sinn transportieren“ (S. 159). Dass Wamhoff hier den im kommunikativen Gedächtnis weitergegebenen Erinnerungen das Potential zur Entfaltung einer sinnstiftenden Wirkung kategorisch ab-

⁶ Ebd., S. 56.

⁷ Ebd., S. 34.

⁸ Ebd.

Buchbesprechungen

spricht, steht nicht nur im deutlichen Widerspruch zu Assmanns Theorie, sondern auch zu dem, was Wamhoff in diesem Kapitel doch gerade zu zeigen versucht. Richtiger wäre es, zu vermuten, dass Informationen über „säkulare[] Ereignisse[]“ deshalb nicht in den zweiten Teil der „Íslendingabók“ und damit das kulturelle Gedächtnis aufgenommen wurden, weil sie, aber eben speziell sie, aus der Sicht des Autors (oder der Autoren) keine sinnstiftende Wirkung entfalten konnten oder sollten. Auch die im Folgenden von Wamhoff aufgestellte These, dass „es im 12. Jahrhundert in Island nicht nur eine einzige Erinnerungskultur“ gegeben habe und „bereits in nur einen Text mehrere Erinnerungskulturen Eingang fanden“ (S. 159), kann angesichts der Tatsache, dass das, was sie zuvor beschrieben hat, nicht die Existenz verschiedener Erinnerungskulturen, sondern lediglich verschiedener (lokal und familiär geprägter) Vergangenheitsversionen belegt, nicht überzeugen. Ihrer aus den referierten Ausführungen resultierenden Forderung, „die Unterteilung Assmanns in nur zwei Gedächtnisrahmen [müsse] für den Fall des 12. Jahrhunderts in Island um weitere Gedächtnisrahmen bzw. Erinnerungskulturen erweitert werden“ (S. 160), kann der Leser daher nicht zustimmen.

Es handelt sich hierbei möglicherweise um ein grundsätzliches Missverständnis. Bereits Wamhoffs einleitende Ausführungen zu den Thesen Maurice Halbwachs' sind dazu angetan, einige Verwirrung zu stiften: „In den 20er bis 40er Jahren des 20. Jahrhunderts stellte Maurice Halbwachs in seinen Studien soziale Rahmenbedingungen („cadres sociaux“) für individuelle Erinnerungen heraus und übertrug jene Rahmen als die einer gesamten Gruppe inhärenten Erinnerungen (das meint: gemeinsame Strukturen für die Rekonstruktion von Erinnerungen) auf ein „mémoire collective““ (S. 9 f.). Wamhoff gibt hier Halbwachs' These, dass Erinnerung innerhalb gesellschaftlicher Bezugsrahmen entsteht und durch diese determiniert wird, in einer Art und Weise wieder, dass der Eindruck entsteht, die angesprochenen „Rahmenbedingungen“ seien *selbst* diese Erinnerungen. Dieser Eindruck wird anhand der wenig später folgenden Erklärungen noch verstärkt: „Grundlage [der] Definition ist die Binnendifferenzierung des kollektiven Gedächtnisses (das meint gemäß Halbwachs die gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen) in verschiedene Außendimensionen“ (S. 12). Hinzu kommt, dass es sich bei den anschließend aufgezählten ‚Gedächtnisarten‘ nicht um „verschiedene Außendimensionen“ handelt, sondern vielmehr um verschiedene Bereiche ein und derselben Außen-dimension. Durch unbedachte Formulierungen werden in diesem Kapitel zudem zahlreiche falsche Zusammenhänge und Kausalitäten hergestellt, etwa wenn Wamhoff schreibt: „Daher interessiert im Hinblick auf vormoderne Gesellschaften allen voran das Konzept des *kulturellen Gedächtnisses*, das dafür verantwortlich ist, über die Zeit hinaus kulturellen Sinn zu reproduzieren, während das kommunikative Gedächtnis den gegenwärtigen ‚sozialen Sinn‘ impliziert und *damit* der Alltagskommunikation zugeordnet ist“ (S. 12 f., Hervorhebung LB).

Buchbesprechungen

Auffällig ist auch, dass dieser sich doch ausdrücklich als „kulturanthropologisch“ (S. 24) begreifenden Abhandlung eine Auseinandersetzung mit der Vorstellungswelt der Menschen des Mittelalters, etwa deren Geschichtsbild und -bewusstsein, weitgehend fehlt. Zwar hat Wamhoff zur Anwendbarkeit des Konzepts des kollektiven Gedächtnisses einleitend festgestellt, die von ihr zitierte Definition Astrid Erlls bedürfe im Interesse einer „differenzierte[n] Betrachtung von Erinnerungsprozessen“ einer „genaueren Eingrenzung“ (S. 11), wobei es „[a]llen voran“ gelte, „die spezifischen Charakteristika der vormodernen Schriftkultur [gemeint ist ‚Kultur‘] zu berücksichtigen, wie das mittelalterliche Welt- und Geschichtsbild“ (ebd.), sie löst dies aber im Laufe ihrer Arbeit nicht ein. Vielmehr betrachtet sie die von ihr untersuchten Texte in einem seltsam luftleeren Raum; Ausführungen zum mittelalterlichen Geschichtsbild liefert sie lediglich im Zusammenhang mit der Gattungsfrage, die sie mit der altskandinavistischen Fiktionalitätsdebatte in Zusammenhang bringt, und verbannt sie zudem in eine Fußnote:

Zudem unterliegen die historiographischen Texte einem spezifischen mittelalterlichen Geschichts- und Weltbild, das allen Texten zugrunde lag und somit Gattungsausprägungen von vornherein [sic] beschränkt waren [sic]. Dieses implizierte vor allem ein statisches Weltbild, weshalb die mittelalterliche Geschichtsauffassung auch die Konsequenz eines nicht prozessualen Denkens darstellt. Die Kategorie des Mythos gehörte als einzige Vergangenheitsdarstellung in den Alltag der Kulturen, deren Denken zirkulativ (kreislaufförmig) geprägt war und eine immerwährende Erneuerung der existenten Strukturen implizierte. Aus diesem Grund war die Aktualisierung mythischer Strukturen wichtiger als das Außerordentliche; man wiederholte lieber Schemata und negierte damit sozusagen die Geschichte an sich (vgl. Bödl 2005, S. 51). (S. 31 f., Anm. 84)

Die Ausführungen Klaus Bödl aus dessen Habilitationsschrift unzulässig verkürzend, verfälschend und in einen völlig falschen Zusammenhang bringend, stellt Wamhoff hier Kausalitäten her, die bei Bödl so nicht nachzulesen sind. Zudem bedürfte die These vom „nicht-prozessualen“ Charakter der mittelalterlichen Geschichtsauffassung, die auch Bödl durchaus nicht als *opinio communis* darstellt,⁹ zumindest einer kurzen Einordnung und Bewertung. Schwerer noch wiegt jedoch die Tatsache, dass das, was Wamhoff hier beschreibt, offensichtlich nicht, wie sie schreibt, das „spezifische mittelalterliche Geschichts- und Weltbild“ ist, sondern die geschichtliche Erinnerungspraxis von Gesellschaften vor der Ausbreitung der schriftlichen (antik-)christlichen Kultur.¹⁰ Als Folge dieses Missverständnisses gibt sie auch die (am von ihr angegebenen Ort nicht auffindbaren) Aussagen Franz-Josef Schmales verfälscht wieder, indem sie suggeriert, diese bezögen sich auf eine spätere Epoche: „Durch die christliche Lehre

⁹ Vgl. Klaus Bödl: Eigi einhamr. Beiträge zum Weltbild der „Eyrbyggja“ und anderer Isländersagas, Berlin u.a. 2005, S. 52.

¹⁰ In Anm. 261 bezeichnet Wamhoff völlig konträr zu diesen Ausführungen das von ihr für die „Íslendingabók“ konstatierte „zyklische Geschichtsdenken“ als „Relikt vorchristlicher Zeit“ (S. 91).

Buchbesprechungen

prägte *später* häufig eine bibelexegetische Prägung die mittelalterliche Historiographie, aufgrund derer die Geschichte als Gottesgeschichte verstanden wurde (vgl. Schmale 1985, S. 17)“ (S. 32, Anm. 84, Hervorhebung LB).

Im selben Kapitel erläutert Wamhoff die „Frage nach dem Quellenwert“ der altnordischen Literatur, die „aufgrund des schwer verifizierbaren Verhältnisses von Historizität und Literarizität [gemeint sind Faktizität und Fiktionalität]“ in der Altnordistik „noch immer eine der primären Herausforderungen“ darstelle (S. 31). Sie bemerkt, die Debatte habe inzwischen „mit der These der reziproken Beeinflussung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit eine andere Richtung“ angenommen (ebd.), und zitiert auch hier aus der Habilitationsschrift Klaus Bödl. Dass sich Bödl in diesem Zusammenhang ausschließlich auf die Gattung der Isländersaga bezieht, ignoriert Wamhoff, wodurch im Folgenden das gesamte Kapitel in Schieflage gerät. Denn während Wamhoffs Fokus doch erklärtermaßen auf der *historiographischen* Literatur liegt, spricht sie nun – ohne dies dem Leser explizit ersichtlich zu machen – über den Wirklichkeitsstatus der *Isländersaga*, und das ohne daraus (zumindest) einen irgendwie gearbeteten Mehrwert für ihre Analysen der historiographischen Texte zu ziehen. Ihre Ausführungen sind jedoch nicht nur für Wamhoffs Zwecke entbehrlich, sondern führen im Folgenden durch die in keiner Weise reflektierte und dem Leser daher abermals nicht als solche kenntlich gemachte Zusammenführung von Forschung zu diesen völlig verschiedenen Untersuchungsgegenständen zu irreführenden Aussagen: Durch die Kontrastierung der von Stefanie Gropper vorgenommenen Differenzierung verschiedener Arten von historiographischer Literatur mit den Überlegungen Preben Meulengracht Sørensen zur Isländersaga in Abgrenzung zu anderen Gattungen kann leicht der Eindruck entstehen, Gropper betrachte die Isländersagas als in irgendeinem Sinne historiographische Literatur. Dies tut Gropper nicht. Vielmehr verwendet sie die ihr von Wamhoff zugeschriebene Terminologie einzig und allein in Bezug auf die isländischen Antikenromane. Warum also Wamhoff Meulengracht Sørensen Gropper gegenüberstellt, um Meulengracht Sørensen Ergebnisse als richtiger hervorzuheben, ist nicht einzusehen. Zudem sind die Meulengracht Sørensen zugeschriebenen Aussagen am angegebenen Ort so nicht nachlesbar.

Hinzu kommt, dass Wamhoffs Einwand, Groppers Unterscheidung zwischen „historiographische[r]“ und „pseudohistorische[r]“ Literatur sei „zu sehr wertend“ (S. 32), durch die Tatsache hinfällig wird, dass Gropper diese Unterscheidung tatsächlich eben nicht vornimmt, sondern sogar ausdrücklich kritisiert und den Begriff ‚pseudohistorisch‘ als „pejorativ[]“ und „zu stark von der heutigen Trennung in Historiographie und Dichtung aus[gehend]“ ablehnt.¹¹ Gropper fordert stattdessen einen „treffenderen Terminus“, der „der ernsthafte historiographischen Intentionalität der Werke [...] Rechnung trägt“. ¹² Ein dergestalt nachlässiger Umgang Wamhoffs mit der von ihr verwendeten Forschungsliteratur fällt immer wieder auf; bereits im einleitenden Kapitel „Erinnerungskultur“, in dem Wamhoff einen Überblick über die erinnerungs-

¹¹ Stefanie Gropper: Der „Antikenroman“ in der isländischen Literatur des Mittelalters. Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden, Basel, Frankfurt/Main 1998, S. 2.

¹² Ebd., S. 256.

Buchbesprechungen

theoretische Forschung und deren Erkenntnisse liefert, behandelt sie ihre Gegenstände nicht immer mit der gebotenen Sorgfalt. So erklärt sie dort, Erinnerungen müssten „zunächst als sogenannte ‚Erinnerungsfiguren‘ mit einer kollektiven Bedeutung für die jeweilige Gruppe angereichert (versinnlicht) werden“ (S. 9), und verweist auf Assmann. Assmann gebraucht ‚versinnlichen‘ jedoch in der landläufigen Bedeutung des Wortes, also im Sinne von ‚sinnlich wahrnehmbar machen‘.

Irritierend ist mitunter auch die Nennung des jeweiligen Tätigkeitsfeldes der von ihr zitierten Wissenschaftler in Verbindung mit deren Namen. Denn während beispielsweise der Hinweis, dass es sich bei Jiří Starý um einen „Religionshistoriker und Skandinavist[en]“ (S. 32) handelt, für fachfremde Leser durchaus hilfreich sein kann, suggeriert Wamhoff durch die Bezeichnung Jürg Glausers als „Philologe und Skandinavist“ (S. 8) ebenso wie diejenige Aleida Assmanns als „Anglistin und Kultur- und Literaturwissenschaftlerin“ (S. 10), dass Skandinavisten bzw. Anglisten *per se* keine Literatur- und/oder Kulturwissenschaftler bzw. Philologen sind. Wirklich problematisch wird diese Vorgehensweise freilich erst, wenn die „Skandinavistin Stefanie Gropper“ dem „Literaturwissenschaftler und Skandinavist[en] Preben Meulengracht Sørensen“ unmittelbar gegenübergestellt wird (S. 32, Hervorhebung LB).

Bedauerlich ist außerdem, dass die Publikation nicht redigiert wurde. Sprachliche Schwächen, allen voran zahlreiche Anschlussfehler, finden sich – insbesondere in den einleitenden Kapiteln – in großer Zahl und stören den Lesefluss erheblich. Zudem macht Wamhoff es dem Leser immer wieder durch unlogische oder in sich widersprüchliche Aussagen schwer, ihrer Argumentation zu folgen, und ihre Abhandlung zeichnet sich durch einen recht unpräzisen und mitunter inkorrekten Gebrauch literatur- und kulturwissenschaftlicher Termini aus. Darüber hinaus präsentiert Wamhoff im Laufe ihrer Ausführungen immer wieder neue Zielsetzungen ihrer Analyse, die teils so ungenau formuliert sind, dass sich ihr Sinn nicht (mehr) erschließt:

Mithilfe dieser herausgearbeiteten Optionen und Funktionen von Erinnerung [gemeint ist vermutlich deren Bezug auf die von Wamhoff ausgewählten Texte] soll der Untersuchungsansatz, dass Texte als Medium des kulturellen Gedächtnisses das Selbstbild einer Gruppe formen, einer Prüfung unterzogen werden. (S. 21)

Demnach wäre es Wamhoffs erklärtes Ziel, die Theorien Jan und Aleida Assmanns anhand von deren Applizierung auf ausgewählte mittelalterlich-isländische Texte auf die Probe zu stellen; das kann nicht gemeint sein. Eine ähnlich verblüffende Wirkung auf den Leser hat die sich unmittelbar anschließende Ankündigung, es solle „diskutiert werden, ob dieser Ansatz einen erweiterten Zugang zur Vorstellungswelt der isländischen Gesellschaft eröffnen kann“ (ebd.). Wamhoff stellt hier völlig unvermittelt jene grundlegende Annahme in Frage, die in ihrer Abhandlung eben *nicht* diskutiert wird, sondern vielmehr das (zuvor und im Folgenden mehrfach als solches ausgewiesene) Fundament der vorgenommenen Analysen darstellt. Im Falle von Wamhoffs Ankündigung, im Kapitel 3.3

Buchbesprechungen

die Gattung der historiographischen Texte näher einzugrenzen und einen Textbegriff zu etablieren, *der Erinnerung nicht von ihrem Medium abhängig macht*, sondern auch die mündliche Erinnerung als Grundlage der historiographischen Texte einbezieht (S. 24, Hervorhebung LB),

ist zwar aus dem Kontext ersichtlich, was gemeint ist, es überrascht aber dennoch, dass Wamhoff auch hier eine These negiert, die zu den erklärten Grundlagen ihrer eigenen Untersuchung gehört: Erinnerung ist sehr wohl abhängig von dem Medium, das sie überliefert.

Insgesamt stellt Wamhoffs Abhandlung trotz der genannten Schwächen und Ungereimtheiten einen lesenswerten Beitrag zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung dar, dessen sprachliche Realisierung allerdings dem komplexen Gegenstand nicht immer angemessen ist und die Vermittlung ihrer Beobachtungen und Erkenntnisse häufig behindert. Hinsichtlich der von Wamhoff formulierten Ergebnisse gilt es abzuwägen: Dass „Íslendingabók“ und „Landnámabók“ Texte darstellen, die als Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses der (mittelalterlichen) isländischen Gesellschaft für diese u.a. eine identitätsfundierende Wirkung entfalten, ist zwar in der Vergangenheit immer wieder herausgestellt worden und wird innerhalb der Skandinavistik nicht bestritten; Wamhoffs Abhandlung hat jedoch insofern einen Mehrwert aufzuweisen, als sie anhand ihrer kleinteiligen Analysen genauer herauszuarbeiten vermag, auf welche Art und Weise sie dies tun, und ihre gesellschaftliche Bedingtheit verdeutlicht. Ihr Versuch, die Strategien der untersuchten Texte durch die Anwendung erinnerungstheoretischer Konzepte und Begriffe benenn- und beschreibbar zu machen, gelingt allerdings nicht durchgehend und scheitert mitunter daran, dass Wamhoff bedeutende Aspekte der theoretischen Grundlagen ihrer Abhandlung nicht korrekt wiedergibt bzw. anwendet. Das weitaus größere Verdienst ihrer Arbeit liegt somit in ihrer Zusammenschau von Forschungsgegenständen und -erkenntnissen zu den untersuchten Texten, die in so ausführlicher Form noch nicht vorlag und als Ausgangspunkt für weiterführende Untersuchungen dieser Texte genutzt wie auch für die Beschäftigung mit der altnordischen Historiographie insgesamt fruchtbar gemacht werden kann. Den von Wamhoff angestrebten erweiterten Zugang zur Vorstellungswelt der Isländer des Mittelalters vermag die Arbeit in der vorliegenden Form indes nur ansatzweise zu eröffnen.

Lea Baumgarten
Universität Zürich
Deutsches Seminar
Nordische Philologie
Schönberggasse 9
CH-8001 Zürich
lea.baumgarten@ds.uzh.ch